دراسة نقدية لما كتبه عبد المنعم ماجد

عن "عصر النبوة" في كتابه
التاريخ السياسي للدولة العربية

بقلم الشيخ الدكتور الطيب سلامة

المقدمة :

ليس من السهل – فيما أعتقد – أن يعمد الإنسان إلى نقد ما ألفه أو ما كتب : بأن يقف على محاسن هذا المكتوب فيجليها ، وبأن يقف على الهفوات والأخطاء فينبّه إليها ، وليس هذا النقد ميسورا إذا لم يتوخّ صاحبه النزاهة ، ولم يتّصف بالدّقة وحسن التثّبت ، ولم يلتزم الموضوعية .

وإذا كان المفروض أن نتناول بالتحليل والنقد ، الفصل الثاني من كتاب « **التاريخ السياسي للدولة العربية** » للدكتور عبد المنعم ماجد (الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس والمحرز على الدكتراه في الآداب من السربون بباريس) ، وهو الفصل الذي عنون له بـ« **عصر النبوة** » والذي قسمه وتحدث فيه عن العناصر الآتية :

1) تعليل ظهور الأديان .
2) سيرة النبي قبل الدعوة .
3) الوحي .
4) الحنيفية والإسلام .

5) موقف قريش .
6) التحرش بالمسلمين .
7) الهجرة .
8) الصراع بين مكة والمدينة .
9) سقوط مكة .
10) ما جاء به الإسلام في الحياة الدينية والإجتماعية والسياسية .

إذا كان مطلوباً منّا التحليل والنقد لهذا الفصل ، من هذا الكتاب ، الذي يشتمل بمجموع جزأيه على خمسة فصول وخاتمة ، فقد بدا لنا أن يتناول الحديث عن هذا الفصل الجوانب التالية ، وذلك بالوقوف عندها في كل عنصر من عناصر هذا الفصل ، إذا ما دعا الدّاعي لذلك :

1) المصادر التي اعتمدها الكاتب .

2) عناصر هذا الفصل حسب ترتيب المؤلف ، لمحاولة إبراز ما يأتي :

أ) أسلوب المؤلف في العرض ،
ب) لغته وطرق تعبيره ،
ج) الدقة العلمية والطابع الاستشراقي ،
د) استنتاجات المؤلف ،
هـ) المآخذ والمحاسن ،

3) الخاتمة .

وليكن الحديث بعد هذا جاريا مجراه على هذا الترتيب :

(1) مصادر المؤلف :

بالإطلاع على الفصل الذي عقده المؤلف في نقد المصادر ، وجعله في مطلع الجزء الأول تحت عنوان « موارد تاريخ الدولة العربية » .

وبالإطلاع كذلك على جدول المصادر والمراجع الذي عقده المؤلف في آخر الجزء الثاني من الكتاب والذي قسّمه إلى ثلاثة أقسام :

أ) الكتب العربية ،

ب) الكتب الأوروبية ،

ج) المجلات ودوائر المعارف والمجموعات ،

والأقسام الثلاثة مرتبة حسب حروف الهجاء ،

بالإطلاع على هذين الثبتين يتبادر للمطالع أنّ المؤلف قد حالفه التوفيق في بحثه العلمي هذا ، إذ كل هذه المصادر والمراجع التي وقعت تحت يده – كما هو المفروض من إثباتها في كتابه – تدلّ على :

1) منهجية في البحث والتأليف .

2) سعة إطلاع وحسن دراية بالمظانّ ومصادر البحث ،

3) على حذق لا يستهان به للّغات الأجنبية قديمها وحديثها ،

وإذا عدنا إلى نقد المصادر عند هذا المؤلف ، وجدنا أنه اعتمد في **الدرجة الأولى** ما يأتي ، مرتبا حسب الأهمية :

– الوثائق السياسية

– الآثــار ،

– النقـوس ،

– المسكوكات ،

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هذه المستندات التي اعتمدها المؤلف، في الدرجة الأولى في هذا البحث التاريخي ، هي في الدرجة التي وضعها فيها ، مستحقة لها بكل جدارة في جميع ما كتب وما يكتب في علم التاريخ ، وإهمالها أو الإعراض عنها في حال وجودها ، يعدّ جهلاً فادحا بأسلوب البحث في هذه المادة . والدكتور ماجد على تمرّسه وسعة إطلاعه لا يمكن أن تغرب عنه هذه الحقيقة البديهية .

– وبعد هذه المصادر من الدرجة الأولى ، اعتمد المؤلف كما قال بلفظه « مصدرين هامين في تاريخ الدولة العربية قائمين بذاتهما : أحدهما القرآن ، والآخر الحديث ، فكلاهما جدير بالتخصيص ؛ لاحتوائهما على رسالة الإسلام من دين وتشريع . » فالمؤلف يعلل جدارة التخصيص للقرآن والحديث باعتبار أنهما مصدران هامّان قائمان بذاتهما في تاريخ الدولة العربية ، يعلل ذلك باحتوائهما على رسالة الإسلام من دين وتشريع ، وسيتناول حديثي في البحث كيفية استخدام المؤلف لمادتي القرآن والحديث في عرض الحقائق العلمية والتاريخية .

– ثم يذكر المؤلف في المحل الثالث ما سمّاه « بالمصادر الأصلية » التي بيّن أنها تعني الإنتاج الأصلي من الكتب لمؤرخي الدولة العربية . ومع التنبيه إلى أهمية هذا الإنتاج الأصلي ينبّه المؤلف – وهو على حق في ذلك – إلى وجوب الحذر الشديد في استقاء الحقائق التاريخية من هذه المصادر ، التي عُنِي أصحابها باستيعاب الأخبار والتدقيق في أسانيدها أكثر مما عُنُوا بشيء اخر . والتحرّي في حدّ ذاته لا يصدّ عنه صادّ ، ولو كان المنقول عنه ثبتا في حدّ ذاته ، وهو بالتالي من أخص خصائص البحث العلمي ، ومن ألزم الطرق التي يجب توخيها لعموم الباحثين .

ثم يذكر المؤلف مجموعات هذه الكتب مرتّبا إياها حسب أهميتها على النحو التالي :

– كتب السيرة النبوية وخاصة **سيرة ابن هشام**
– كتب المغازي والفتوح وخاصة الواقدي في **مغاريه وفتوحه**
– كتب الطبقات والأنساب وخاصة **طبقات ابن سعد وأنساب الأشراف** للبلاذري .
– كتب الأخبار والتاريخ :
– ككتاب **مقتل الحسين** ورسالة **أخذ الثأر** لأبي مخنف (157 / 774)
– و كتاب **الأصنام** لأبي المنذر هشام بن الكلبي (204 / 819 أو 206 / 822)
– **والأخبار الطوال** لأبي حنيفة الدينوري (282 / 895) ،
– **التاريخ الكبير** لأحمد بن جعفر بن أبي أيوب بن واضح (284 / 897)

- **تاريخ الأمم والملوك** لمحمد بن جرير الطبري (310 / 923) .
- **العقد الفريد** لأبي عمر بن عبد ربّه (327 / 939)
- **الكامل في التاريخ** لأبي الحسن ابن الأثير (630 / 1233) ،
- **المختصر في أخبار البشر** لأبي الفداء اسماعيل بن علي (729 / 1329)
- **كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر** لعبد الرحمن أبي زيد ابن خلدون (808 / 1406) .
- **العيون والحقائق في أخبار الحقائق** – مجهول المؤلف (يتناول تاريخ الخلفاء من عهد الوليد حتى المعتصم أي من 86 / 705 إلى 227 / 842)
- **البيان المغرب في أخبار المغرب** لابن عذاري (السابع / الثالث عشر)
- **تاريخ دولة الاسلام** لشمس الدين أبي عبد الله الذهبي (748 / 1348)
- **نفح الطيب** للمقري (1041 / 1632)
- **مقاتل الطالبيين** لأبي الفرج الإصفهاني (صاحب الأغاني) (285 / 898)
- كتب التراجم :
- **مناقب عمر ومناقب عمر بن عبد العزيز** ، كلاهما لأبي الفرج جمال الدين ابن الجوزي (597/1200)
- **أسد الغابة في معرفة الصحابة** لأبي الحسن علي ابن الأثير (630 / 1233)
- كتب الجغرافيا :
- **صفة جزيرة العرب** لأبي محمد الحسن بن أحمد الهمداني (ابن الحائك) (334 / 945)
- **مروج الذهب – والتنبيه والإشراف** لعلي بن الحسن المسعودي (345 / 956)
- **معجم البلدان** لياقوت الحموي (626 / 1229)
- وكذلك ابن الفقيه ، وابن خرداذبه ، والاصطخري ، واليعقوبي ، وابن حوقل ، والمقدسي .
- كتب النظام المالي :
- **كتاب الخراج** لأبي يوسف (182 / 798)
- **الخراج** لأبي الفرج قدامة بن جعفر (337 / 948)
- **الأحكام السلطانية** لأبي الحسن الماوردي (450 / 1058)

– كتب الفرق والملل :

– **فرق الشيعة** للحسن بن موسى النوبختي (الثالث / التاسع) ،
– **الفرق بين الفرق** لأبي منصور بن محمد البغدادي (1037/429)
– **الملل والنحل** للشهرستاني (548 / 1153) ،
– **الفصل في الملل والأهواء والنحل** لأبي محمد علي بن حزم (456 / 1064)
– **اعتقادات المسلمين والمشركين** لفخر الدين الرّازي (606 / 1209)

كتب الأدب :

الحيوان – والبخلاء – والبيان والتبيين – والمحاسن والأضداد – والعثمانية
– **ورسالة في معاوية والأمويين** – لعمرو بن بحر الجاحظ (255 / 868)
– **عيون الأخبار – المعارف – الميسر والقداح – الإمامة والسياسة – الشعر والشعراء** – وكلها لمحمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ابن قتيبة) (276 / 889) .
– **الكامل** لمحمد بن يزيد المبرد (285 / 898) .
– **الأغاني** لأبي الفرج علي بن الهيثم الاصفهاني (356 / 967) .
– كتب الشعر العربي وما يعتبر من ذلك في عداد المصادر الأصيلة .

– كتب الأمثال :

– **مجمع الأمثال** لأبي الفضل بن محمد النيسابوري (الميداني) (518 / 1124)
– مصادر أصيلة قلمية لمجموعة من الرحّالين الأوروبيين القدماء أو مؤرخين بيزنطيين أو رجال من الرهبان المسيحيين .

– وأخيرا المراجع الحديثة التي وصفها المؤلف بأنها تعتمد في كتابتها التحليل والتفسير وتتبع قواعد المنهج الحديث للتاريخ .

– من هذه الكتب ما هو من تأليف المستشرقين ، الذين كان لهم الفضل في نشر الكثير من النصوص القديمة ، وفي تأليف كتب « مبنية على أرض صلبة » بفضل معرفتهم بالعربية واليونانية والسريانية والفارسية من أمثال :

Noldeke, Guidi, Zotenberg, O'Leary, Weil, Goldziher, Huart, caetani, Lammens, Musil, Muir, Sale, Bronnle, Wellhausen, Levi-Provençal, Tor Andrae, Codera, Van Vloten, Glaser, Canard, Margoliouth, Becker, Blachère, Wustenfeld, Arnold, Jaussen, Caussin de Perceval

– ومنها ما هو من تأليف مؤرخين شرقيين ، أثرت بكتبهم القيّمة المكتبة العربية من أمثال : الألوسي ، وأحمد زكي باشا ، ونعمان الجارم ، وفليب حتّى ، وسيّد أمير علي ، والعبادي ، وجرجي زيدان ، وكرد علي ، وطه حسين ، وأحمد أمين ، ونقولا زيادة ، وبشر فارس ، ومحمود زائد ، والشيخ الخضري ، وشعيرة ، وحسن ابراهيم ، وحسين مؤنس ، وجواد علي ، وشيخو ، والريّس .

بالوقوف على القسمين الأخيرين مما اعتمده المؤلف أعني بذلك : المصادر الأصلية والمراجع الحديثة – يدرك المطالع أن هذا الكاتب قد استفاد إلى حدّ بعيد من أساليب البحث العلمي الحديثة ، التي تعتمد في جملة ما تعتمد على التقصّي ما أمكن ، والإحاطة بجوانب الموضوع ما أمكن ، وذلك يكون بجمع المادة جمعا وفيرا ، يمنع عادة من بقاء ثغرات لا تغتفر بعد الكتابة وتحرير الموضوع ، لعلّ عبد المنعم ماجد قد وفق في توفير هذه المصادر ، وفي جمع مادّته جمعا متكاملا حسبما يبدو ، ويبقى النظر في كيفية استخدامه لهذه المصادر والمراجع بصفة عامة ، وكيفية الاستفادة من نصوصها سواء منفردة أو بمقابلتها مع بعضها بعضا ، وهذا ما سيتطرق إليه الحديث في الإبان .

وخلاصة القول في هذه النقطة ، أنّ نقد المصادر وثبتها يدلاّن بالوقوف عندهما – فحسب – على استفاضة من المؤلف في الجمع ، وعلى تنويع في مصادر البحث ، وتقصّ للمادة ، مما يغلب على الظنّ أنه استفاد إلى حدّ بعيد من طريقة المستشرقين في مناهج بحثهم ، وحتى في طرق تعبيرهم وتفكيرهم ، كما تقوم بعض الشواهد على ذلك من خلال فصل « عصر النبوة » الذي نتحدث عنه .

(2) عناصر فصل النبوة :

أرّخ المؤلف لعصر النبوة مقسّما هذا الفصل إلى عشرة عناصر ، على الترتيب الذي سبقت الإشارة إليه في المقدمة من هذا البحث ، فقد

ابتدأ بالحديث عن (تعليل ظهور الأديان) وأصل نشأتها ، وهل يمكن أن نتقصّى عوامل ظهور الأديان بالبحث العلمي في ظروف المجتمع وتطوّره ؟ وهو رأي Tor Andrae في كتابه Mohamed sa vie et sa doctrine ترجمه عن الألمانية : Gaud-Demon (Paris, 1945),

أو «أن المحرك لأيّة حركة دينية هو الفرد وليس المجتمع بدليل أن جميع الديانات المعروفة نشأت تحمل أعلاما شخصية مثل : موسى ، وعيسى ، ومحمد» . ويحيلنا المؤلف في هذا القول الثاني على درّاز في كتابه : **الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (القاهرة 1371 / 1952) .

وبعد هذا العرض ، يمضي المؤلف فيذكر أنه مهما يكن الاختلاف في أصل نشأة الأديان ، فإنّ تشابهها من أوجه كثيرة ، يدلّ على أنها جميعا تعود إلى أصل واحد تتلاقى عنده هو أنها سامية نشأت على تخوم الجزيرة العربية أو في داخلها .

ويختم المؤلف حديثه في هذا العنصر بهذا الإقتباس من درّاز وتحيل عليه تعليقته : (درّاز ، ص 158 . انظر هذا الإقتباس) وهو كما يلي : « إن الإنسان لم يسر إلى الأديان ، وإنما هي التي سارت إليه ونزلت عليه » . بدليل أن الله خلق آدم وعلّمه أنه هو الخالق ، الذي تجب طاعته وعبادته ، وبقيت هذه التعاليم تُبلّغ إلى الأمم وتُذكّر بها على لسان الرّسل الذين كان اخرهم محمد .

ملاحظات حول هذا العنصر :

1) تعرّض المؤلف لقضية نشأة الأديان وأصلها على غير طائل من ورائها ، ذلك أن البحث في هذه الأديان هل تنشأ من المجتمع أو من الفرد إنما يقوم على أساس العقلية الإلحادية أو اللائكية التي لا تعترف بوجود الإرادة الإلهية ، ولا بالإله ذاته ، فتُنسب هذه الأديان إلى المجتمعات أو إلى الأشخاص في حين أن الكلّ من عند الله ، ولم تنسب هذه الأديان

إلى أشخاص إلا على لسان الكافرين بها ، فكان كفار قريش يقولون : دين محمد ، وأما المؤمنون بهذه الأديان فينسبونها إلى الله ، أو إلى الحق فيقولون : دين الله ، أو دين الحق . ولست أرى وجها لأخذ الكاتب بتسمية شقّ دون اخر إلا حبّ مجاراته للأسلوب الاستشراقي المتحلل كأحيانا ، والمتحيز أحيانا أخرى .

2) حاول المؤلف أن يجعل الأديان الثلاثة متشابهة من أوجه كثيرة دون بيان لذلك ، لينتهي بها إلى المساواة والإتّحاد ، بدليل الإشتراك في السامية والمكانية . ونتيجةٌ مثل هذه ، لا أظنّ أنه يمكن الحصول عليها بمثل هذه السرعة وبمثل هذا اليسر ، لولا أنها من قضايا المستشرقين التي اعتادوا الجري فيها على هذا النسق .

3) ثمّ إن قضية : « أن الإنسان لم يسر إلى الأديان وإنما هي التي سارت إليه ونزلت عليه » . هي في ظاهرها قضية بديهية لا تحتاج إلى ذكر أو تنبيه ، إلا أن يكون المقصود منها أن الإنسان قاصر عن إدراك الخالق ، وبالتالي عن التديّن إلا بنزول الأديان ، وانذاك تصبح القضية مبتورة لأن المؤلف أهمل جانبها الآخر ، الذي يقر للعقل بمكانته وقدرته ، وقد تبنّاها عدد من جلة المفكرين في مختلف العصور والفلسفات ، وجعلوا العقل قادرا قبل مجيء الأديان على معرفة الله ، ومعرفة الخير والشرّ ، وهو مسؤول ومكلف على هذا الأساس .

وعلى كل فالقضايا التي أثارها في هذا العنصر قضايا معقدة لا يمكن أن تأخذ حظها من البحث العلمي ولا التاريخي في مثل هذه الفقرات الثلاث الموجزة ، فكان الأجدى لو ترك الحديث فيها لأرباب الإختصاص .

— ويأتي بعد ذلك العنصر الثاني وهو : « **سيرة النبي قبل الدعوة** »

فيتحدث المؤلف عن تاريخ ميلاد الرّسول صلى الله عليه وسلم : بأنّ الرواية تريد أن تجعله عام الفيل (أي حوالي 565 م) ، ويجعل أن الباعث على هذا إنما هو الرغبة في الربط بين مولده وبين هذا الحادث القومى

بالنسبة لقريش ، وفي التعليق على عام الفيل - في أسفل الصفحة - يذكر الكاتب أن التواريخ لمولد النبي مختلفة ، ثم يؤكد أنها لا بدّ أن تكون قبل سنة 565 م التي هي سنة وفاة الامبراطور « جستنيان » الذي حرض الأحباش على غزو اليمن ، ويضيف المؤلف في نفس التعليق : أنّ بعضهم يجعل مولده متفقا مع وقعة « ذي قار » التي تاريخها - مثل وقعة الفيل - غير معروف بدقة ، ثم يذكر أن مولده لا بدّ أن يكون في حكم كسرى أبرويز (590 - 628 م) الذي قتل النعمان بن المنذر ، أو بعده بقليل . ويختم المؤلف تعليقته هذه بقوله : كذلك نجد عدة تواريخ كلها استنتاجية ، وقائمة على أساس الرجوع إلى التاريخين المحققين لهجرة النبي في (622 م) ووفاته في (632 م) ثم يحيلنا على Lammens, Tor Andrea, Blachère ويترك الموضوع هكذا ويمضي بسلام ، للحديث عن حسب النبي في ومه ويعتبره في ذلك **مثل غيره من الأنبياء** ، معللا هذا الحسب بقوله : وحتى تكون له عصبية وشوكة يستطيع بها أن يبلغ قومه رسالته » ثم يفصّل مظاهر هذا الحسب في عائلته وابائه ، ثم يذكر كفالته من طرف جدّه وعمه أبي طالب بعده ، ثم يذكر شبابه وزواجه من خديجة ، هذا الزواج الذي أتاح له مركزا ممتازا في الحياة المكية ، وقد بقي محمد مع زوجته خديجة لم يتزوّج عليها ، واعتبر هذا إخلاصا غير عادي في مثل بيئته التي تعوّدت تعدّد الزوجات ، وعقب هذا الإستنتاج يحيلنا المؤلف على Bertram ويختم حديثه في هذا العنصر بالحديث عن نزاهة النبى

- **مثل غيره من الأنبياء** - (معيدا هذه العبارة مرة ثانية في هذا العنصر) مبينا أنه « لم يشترك في عبادة الأصنام مع مواطنيه ، وشبّ والله يكلؤه ويحفظه من أقذار الجاملية ، لما يريد من كرامة الرسالة » (هكذا بهذا التعبير) ويختم العنصر على هذا النسق .

ملاحظات حول هذا العنصر :

1) يذكر المؤلف - بكل احتراز ولعله مع شيء من الإتّهام - أن مولده - صلى الله عليه وسلم - كان عام الفيل ، كما تريد الرواية

أن تجعله ، ثم يفسر ذلك بأنه (حوالي 565 م) ولم يبيّن الأسباب التي جعلته يختار هذا التاريخ لعام الفيل ولمولده صلى الله عليه وسلم دون التاريخ الذي ذكرته المصادر الاسلامية وهو(571م)(1)،وغير خاف أنّ هذا الإفتراض يتعارض مع ما يأتي من كلامه، هو نفسه، فلماذا إذن وقف عنده والمفروض أنه مؤرخ وباحث.

ثم كأنه يريد أن يدعم اتّهامه للرواية التي تجعل مولده صلى الله عليه وسلم عام الفيل ، فيدّعي أن الباعث على هذا إنما هو الرغبة في الربط بين مولده وبين هذا الحادث القومي بالنسبة لقريش ، وهو وقعة الفيل . فأي باعث هذا الذي يذكره ، دون تحقيق علمي ؟ وممن كان مصدر هذا الباعث هل هو من قريش نفسها ؟ أو هو من مؤرخين أو رواة ينحازون لقريش ؟ كل هذا يحتاج إلى تحقيق اللهم إلا إذا كان منهج الإستشراق أراد هذا ، فأخذه المخدوعون به بكلّ اطمئنان .

2) الغريب أن التعليقة على هذا الموصوع تؤكد أن مولده لا بدّ أن يكون قبل عام (565 م) وبذلك يزداد المؤلف بعداً عن الحقيقة التاريخية أو الإفتراض التاريخي المعقول ، الذي يستند إلى تاريخ الهجرة وإلى تاريخ وفاته صلى الله عليه وسلم . ولا أدري أي مانع علمي يمنع من هذا الرّبط بالتاريخين ؟ ومن هذا الإستنتاج إذا كان أقرب من سواه إلى الواقع ؟ وقد تعرض لهذه النقطة بكلّ برودة في اخر تعليقته هذه ، بعد أن ذكر افتراضا اخر بعيداً ، هو أن مولده صلى الله عليه وسلم وقع في مدة حكم كسرى ابرويز عام وقعة ذي قار أعني بين سنتي (590 — 628 م) فأي خبط هذا الذي ذهب إليه في هذا الإفتراض الثاني ؟ إذ قد يصبح النبي صلى الله عليه وسلم ولد سنه 590 أو بعدها وهاجر إلى المدينة سنة 622 أي وهو لم يتجاوز من العمر 32 سنة ، أي أنه هاجر إلى المدينة قبل البعثة لأنّ بعثة الأنبياء تكون على رأس الأربعين ، ولا أظنّ أن الكاتب وقع في مثل ما قع فيه ، إلا لأنه مبهور إلى حدّ كبير بما يقوله المستشرقون وما يحاولون إدخاله من تشكيك على مقدّسات المسلمين ، فأين النزاهة العلمية التي

(1) وهو التاريخ الذي حققه العالم الفلكي الكبير : محمود باشا المصري، إذ قال : كانت ولادته صلى الله عليه وسلم يوم الإثنين التاسع عشر من شهر ربيع الأول لأول عام من حادثة الفيل (20 أفريل 571 م).

تجعله يقف وقفة التجرد بين المنحازين من هؤلاء وهؤلاء ؟ وإذا أساغ لنفسه أن ينحاز وهو مسلم — فيما أظنّ — فلماذا لا ينحاز لبني دينه ؟

3) يحيلنا المؤلف على « بلاشير » وعلى « توراندراى » وعلي « لامينس » في موضوع تاريخ مولده صلى الله عليه وسلم ، وكأن أحداً لا يستطيع أن يقول فيه القول الفصل غير هؤلاء المستشرقين . ولو أعطى المؤلف الموضوع حقه لوصل فيه إلى نتيجة لأن عام الفيل قد ضبط فيما يبدو بالتاريخ الغريغورى وهو سنة 882 من عهد ذي القرنين اليوناني — كماضبط عام الفيل بالنسبة للفرس بأنه كان في زمن كسرى انوشروان ، (531 ـ 579م) وذهب بعضهم إلى تحديد موت أنوشروان بالنسبة لمولده صلى الله عليه وسلم ، فذكر أنه توفي بعد مولده صلى الله عليه وسلم بثماني سنين (1)

4) نقطة أخرى تثير العجب من أمر هذا المؤلف ، هي أنه كلما ذكر مفخرة من مفاخر النبي أوميزة فيها تشريف له أتى بجملته المعترضة التي استعملها المستشرقون قبله وهي قوله : مثل غيره من الأنبياء — . وإذا كان المستشرقون يقصدون من هذه التسوية سلب النبي من أيّة أفضلية له على سائر الأنبياء والمرسلين ، تلك الأفضلية التي أشار إليها القران وأثبتتها السنّة الصحيحة وإذا كان المستشرقون يصرحون بهذا أحيانا ، ويقصدونه في خفاء أحيانا ، فما هو قصد الدكتور عبد المنعم ماجد المسلم المؤرخ النزيه كما هو المفروض ؟؟

فأذا قيل : إن النزاهة العلمية تحتم ذلك... أجبنا بأن النزاهة العلمية لا تقضي بفرض وجهة معينة ، ولا بحكم مسبق في أية قضية من القضايا ، والحكم بمماثلة محمد لجميع الأنبياء في الحسب بين قومهم ، يحتاج إلى أدلّة إثبات من الوجهة التاريخية البحتة ، وإن كانت العقيدة الإسلامية تقرّ بشرف جميع الأنبياء ونزاهتهم .

وذكر مماثلة الرسول صلى الله عليه وسلم لبقية الأنبياء في الحسب ، والنزاهة عن عبادة غير الله قبل بعثتهم ، مما أقره الإسلام وتحدث به

---

(1) انظر : العامري (عماد الدين يحيى بن أبي بكر) في بهجة المحافل وبغية الأماثل : 1 ، 38 — 39 (ط . مصر 1331 هـ) —

القرآن ، ولكن ليس من حقّ الباحث العلمي والمؤرخ أن يعرض لقضايا دون مستند ، أو بالاستناد إلى الإسلام ، فيحله عاما ويحرّمه اخر ، ويأخذ بأقواله إذا وافقت هواه لاغير . والواقع أن الأمر يتعلق – فيما يبدو – بالانبهار بأسلوب المستشرقين ومناهجهم التي لم تخل من بعض الدّسائس . وقديما قيل : « حبّك الشيء يعمي ويصمّ . »

5) قضيّة أخيرة في هذا العنصر لا بدّ من الإشارة إليها ، هي قضيّة التعبير فإذا كان من حقّ المؤلف أن أستوفيه حقّه في أن لغته في الجملة لغة علم بعيدة عن الثرثرات الكلامية والتنميق اللفظي ، إلا أنه وقع في سقطات التلاميذ ولعل منها هذا التعبير : « وشب والله يكلؤه ويحفظه من أقذار الجاهلية ، لما يريد من كرامة الرسالة » بدل : بما يلائم كرامة الرسالة – مثلا .

– ثم يأتي العنصر الثالث وهو : **الوحي** وليس في هذا العنصر ما تستحق الوقوف عنده سوى تعبيرين في مفتتح كلامه في هذا الموضوع :

وّلهما : «وفجأة في سنّ الأربعين يملك محمد موهبة النبي أو الرّسول» فالمتأمل في هذا التعبير لا يمكن أن يمرّ به دون أن يتساءل عن معنى المفاجاءة هنا ثم عن المقصود بالإمتلاك وعن المقصود بالموهبة ؟ وتكفى هذه الحيرة من القارىء حتى يعاب على الكاتب أنه غير دقيق في تعبيره وغير موضّح لما يريده .

وثانيهما : يعود إلى شنشنة قديمة أصبحت معروفة عند الكاتب ، وهو قوله : مثل غيره من الأنبياء والرّسل – عند الحديث عن تكليف محمد صلى الله عليه وسلم بالقيام برسالة دينية إلى أمّته . فمن أين لهذا المؤرخ أن محمدا قد كلّف برسالة دينية إلى أمّته دون سواها من الأمم الأخرى كما هو شأن المرسلين من قبله الذين كانت رسالتهم خاصة ؟ من أين له هذا ؟ هل من آيات القرآن التي استشهد بها ؟ والتي لا تدلّ على شيء مما يوهمه كلامه . أو هو من عند من اقتدى بهم من أهل الدس والاستشراق ؟ (1)

(2) أحال المؤلف في هذه الموطن على الآيتين : 4 : 163 و 10 : 48 – والأولى هي قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ...الخ » . =

– ولنأت إلى العنصر الموالي وهو : **الحنفية والإسلام** لنقف عنده نظير ما وقع في سابقيه – ويلفت النظر في هذا العنصر قول المؤلف :

« وقد كان كلّ ما يخص الإسلام من عقائد وأوامر مما يأتي عن طريق الوحي يسمى قرآنا » .

إذ لا معنى لتخصيص العقائد والأوامر التي تأتي عن طريق الوحي بأنّها تسمّى قرآنا ، فمنها ما يأتي كذلك وليس قرآنا ، وإنما هو سنة والسنة لم تأت إلا عن طريق الوحي قال تعالى : « وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى » . كما أنّ القرآن ليس مقصورا على العقائد والأوامر ، بل القرآن قد اشتمل على أشياء أخرى لا أظنّ أنها تغيب عن ذهن المؤلف سواء في ميدان التشريع المدني منه والعسكري ، أوفي ميدان ضرب الأمثال وذكر قصص الأنبياء والأمم الغابرة وما يستلزم ذلك من العبر والدروس.

– ثم لنقف عند قول المؤلف الموالي لقولته السابقة وهو : « وهو (أي القرآن) بلغة العرب في الحجاز وبأسلوب الكتب المقدسة التي نزلت على الأنبياء من قبل »

فالمؤلف في هذه القولة يبدو شديد المجازفة من الوجهة العلمية البحتة ، بقطع النظر عن عقيدته ودينه ، وإلا فكيف ساغ له أن يجعل القرآن مساويا للكتب المقدسة الأخرى في الأسلوب ؟ فهل يعني أن ألفاظ القرآن ليست من الوحي ؟ وبالتالي هي كلام عادي لا يختلف عن لغة العرب في الحجاز ؟ أو أنه لا يقول بما يتحدث به علماء المسلمين من قضايا الإعجاز في القرآن ولا بوجوه هذا الإعجاز ؟ ومما يؤيد هذا الذي وقع فهمه من اتجاه المؤلف ، تعليقته في أسفل الصفحة على هذا الموطن ، إذ يحيل على كتاب الإتقان للسيوطي (1) : 1 ، 74 . (– مصر 1279) . ولا يقف عند حد الإحالة

= والثانية هي قوله تعالى : « ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون » وفي الاستدال بكل من الآيتين إيهام ومكر . وإلا فأين القوم من قوله تعالى : وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون . (28 / سباء) .

(1) وقع العثور على أقوال السيوطي هذه في الجزء: 1، ص 44 – 45. (دار الفكر ، 1399ـ1979)

ليترك للقارىء مهمة الرجوع إلى هذا المصدر ، بل يتولى أخذ ما أراد بما يلائم اتجاهه – على عادة المستشرقين في الوقوف عند ويل للمصلين – فينقل عن السيوطي قولين اثنين ، والقول الثاني منهما هو بغيته ، ويترك الأخذ بالقول الأوّل ، كما يترك ذكر القول الثالث وهو قول عمد إلى التوفيق بين القولين المتقدمين عليه .

كما ترك المؤلف ما يجب الأخذ به في هذا الموطن وهو التقسيم العلمي والمنطقي الذي ذكره إمام الحرمين الجويني في نفس الكتاب من نفس الجزء والطبعة ونص ما ذكر الجويني :

«كلام الله المنزّل قسمان : قسم قال لجبريل : قل للنبي الذي أنت مرسل اليه : إنّ الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ، ففهم جبريل ما قاله ربّه ، ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربّه ، ولم تكن العبارة تلك العبارة ، كما يقول الملك لمن يثق به ، قل لفلان يقول لك الملك : اجتهد في الخدمة واجمع جندك للقتال . فان قال الرّسول يقول الملك : لا تتهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرق وحثّهم على المقاتلة ، لا ينسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة . وقسم آخر قال الله لجبريل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلّمه إلى أمين ويقول اقرأه على فلان . فهو لا يغيّر منه كلمة ولا حرفاً » . (انتهى كلام الجويني)

ثم قال السيوطي على عادته في التعقيب على الأنقال : قلت : القرآن هو القسم الثاني ، والقسم الأول هو السنة ، كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ، ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى لأن جبريل أداه بالمعنى ، ولم تجز القراءة بالمعنى ، لأن جبريل أداه باللفظ ولم يبح له إيحاؤه بالمعنى . والسرّ في ذلك أن المقصود منه التعبّد بلفضه والإعجاز به ، فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه ... إلى آخر ما قال .

فإعراض المؤلف – قصدا أو دون قصد – عن التحقيق الذي أفاده السيوطي في كتابه ، يوقعه في إحدى ورطتين لا مخرج منهما : فإن

قصد غض الطّرف والأخذ بأضعف الأقوال التي ذكرها السيوطي لأمانته وضبطه ، فقد دخل الموضوع بفكرة مسبقة كان قد سبقه بها عكاشة . وإن كان الأمر عن غير قصد ، فقد وقع المؤلف فيما هو أدهى إذ قضى على نفسه بأنه لا يحسن استخدام مصادره ولا يتحرّى في أخذ النصوص ومقابلتها ونقد بعضها بالبعض الآخر ، خصوصا والسيوطي قد عقّب على القول الثاني الذي احتج به المؤلف بأن أصحابه قد أخذوا بظاهر الآية الكريمة وهي قوله تعالى : نزل به الروح الأمين على قلبك .

ونأتي إلى العنصر الموالي الذي عنون له بـ : **موقف قريش** .

ويستحسن قبل ذلك الوقوف مع الكاتب عند حديثه على الحوار بين النبي والمكيين واستشهاده بالآيات (17 : 90 — 92) التي أخذ منها عدم اكتراثهم بدعوته لأنهم يطالبونه بمعجزات يقصدون من ورائها الإعنات واللجاج ، ثم يقول الكاتب : (ولكنّ محمدا لم يرض أن تنسب إليه معجزة غير نزول الوحي عليه من قبل الله ، فكان يردّ عليهم بقوله : (قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً — 17 : 93) وهنا لا أدري كيف تصلح هذه الآية لتكون دليلا للكاتب على ما أراد ! في حين أنّ سياقها يدلّ على أن أمر الإتيان بالمعجزات إنما هو من إرادة الله وتقديره ، وليس للرّسول — وهو بشر — أن يقدّر ذلك متى شاء .

وإنما دخل الكاتب هذا المدخل الضيّق ، ليبني عليه ما يأتي بعد ، وهو قوله : « ومع ذلك لم يخل رفض النبي الإتيان بالمعجزات من أن ينسب إليه صفات خارقة » . ويأخذ في تعداد هذه الصفات الخارقة التي نسبت لمحمد حسب دعواه ، فيذكر : ولادته ، والنور الذي أضاء الشام ، مُرجعا ذلك إلى **طبقات ابن سعد** ؛ وشقّ الصدر ومرجعه ابن هشام ، والإسراء والمعراج كما فسّر بعضهم سورة الاسر ...

وهذه مزالق وعرة أظن أنه من الأنسب للمؤرخ أن يعرض لها بكل تجرّد ، أو أن يترك البحث في تفاصيلها ، وهل هي حق أو خرافة ؟

لأرباب الإختصاص الذين لا يقصر باعهم ، ولا تضيق كتبهم عن ذلك . ولم يكن موقف التجرد ليدركه القارىء مهما أجهد نفسه ، وهو يقرأ ما كتبه هذا المؤلف .

— أما عن العنصر المذكور : **موقف قريش** — وهنا يجب أن لا يغمط المؤلف حقه ، فقد ربط الصراع الذي قام بين المكيين وبين الإسلام ، بخوف المكّيين من زوال نفوذهم الذي يرتبط إلى حدّ كبير بعبادة الأصنام ، التي جمعها العرب من أنحاء الجزيرة في الكعبة ، وما دروا أنّ محمدا بدعوته لم يكن البتة يريد القضاء على نفوذ مكة أو الكعبة بل العكس هو الواقع . ثم يضيف المؤلف أن بيوتات قريش منذ سكناها مكة كانت تتنازع وظائف الكعبة من سقاية ورفادة ... الخ لما في ذلك من شرف كانت تحرص عليه . وقضية الخصومة بين بني عبد مناف وبني عبد الدار ، ثم صلحهم واقتسامهم لوظائف الكعبة . كل ذلك ذكره لمقريزي في كتاب «النزاع والتخاصم» كما ذكره ابن الأثير في «الكامل» .

ويمضي المؤلف في ربط الأحداث التاريخية فيستنتج العلّة التي جعلت بني أميّة أشدّ المعارضين للدعوة الإسلامية ، وهي العلّة التي تتّصل بأصل الصراع بين بني هاشم وبني عبد الدّار ، وسيذكر المؤلف في موطن اخر أنّ جذور هذا النزاع ظهرت من جديد حتى زمن الدولة الإسلامية في عهد بني أمية ، فكانت علة العلل فيما دار بين علي ومعاوية ، ثم في سلوك معاوية ، واستئثار بني أمية بالنفوذ .

ولا يبعد أن ينتظم في هذا السلك النزاع الذي قام بعد ذلك بين بني أمية وبني العبّاس الذين أطاحوا بدولتهم .

وبالجملة فهذا العنصر قد اتبع فيه المؤلف طريقة الحذّاق من المؤرخين ، دون أن يُظهر فيه تحيّزا أو ميلاً .

— ثم يأتي عنصر : **التحريش بالمسلمين** وليس فيه سوى عرض للأحداث التاريخية بلغة علمية لا فضول فيها ، بل هي أقرب إلى الإقتضاب

بحيث أن القارىء العادي الذي لم تكن له سابقية بالموضوع قد يحتار في كثير من المسائل المعروضة .

— وبعد ذلك يأتي عنصر : **الهجرة** — فيتحدث المؤلف عن شدّة الأذى الذي لحق النبي صلى الله عليه وسلم من قريش ، خصوصا بعد وفاة عمّه أبي طالب وزوجه الوفية خديجة ، فذهب إلى الطائف عساه يظفر بالنّصرة عند ثقيف ، ولكنه لم يظفر بها ، ورجع إلى مكة بعد أن أهانه سفهاء ثقيف ، ويضيف الكاتب — وهو ما نريد الوقوف عنده قليلا — يضيف قوله : « في حماية أحد تجّار الطائف الكبار ويعلق على هذا بالهامش ما يأتي : ابن هشام ، 1 ص 279 . »

ونسخة ابن هشام التي اعتمدها المؤلف هي طبعة Gottingen تحقيق Wust وبالرجوع إلى هذه الطبعة ثم بالرجوع كذلك — لمزيد التحري — إلى (طبعة القاهرة 1375 / 1955) لم يقع العثور على هذا التاجر الذي حمى الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن أمر هذا التاجر مذكور في الكامل لابن الأثير : 2 ، 92 — 93 . (بيروت 1965) . وهذا التاجر هو المطعم بن عدي الذي ذكره أيضا صاحب الاعلام : 8 ، 156 (الطبعة الثانية 1956) .

ولا أدري كيف كانت هذه الإحالة من المؤلف على كتاب لا أثر فيه لما ذكر .

ثم نأتي إلى قول المؤلف — بعد حديثه على بناء مسجد الرسول بالمدينة وصفته : « ويبدو أن النبي في أول عهده كان يترك للمؤمنين الحرية في اختيار قبلتهم في الصلاة التي كانت تتجه إلى مكة أو إلى القدس » فيباغت القارىء بما توحي به هذه العبارة من أن لمسلمين في أول عهدهم كانو يصلّون كلّ للوجهة التي يريدها ، فيصلي من أراد للكعبة ومن أراد للقدس ، مع أنّ هذا غير وارد عن المسلمين فيما كتبه المؤرخون سواء القدامى أو المحدثون في حدود ما أعلم .

وإذا كان المؤلف قد استند إلى الآية الكريمة ــ وهو لم يذكر ذلك على كل حال ــ وهي قوله تعالى : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمّ وجه الله إنّ الله واسع عليم » .

فهذه الآية عامة يمكن أن تشمل أمر القبلة في الصلاة كما يمكن أن تشمل أمر الهجرة إلى الحبشة أو إلى المدينة ، وعلى تقدير أنها تعني أمر القبلة فالإذن إنما هو للرسول صلى الله عليه وسلم ، الذي جعلت له هذه الآية حقّ اختيار القبلة ، وفي اختياره صلى الله عليه وسلم تحديد لاختيار بقية المسلمين ، فالمعلوم أنّ المسلمين في مكة كانوا يصلون مثلما كان الرسول يصلي ، فكانوا يتّجهون إلى الجهة التي كان يتّجه إليها ولا يخالفون في ذلك ، وفي المدينة كان أمر القبلة أكثر تعيينا ، لأنّ الرسول كان يؤمّ المسلمين في الصلاة ولم يتخلّف عن ذلك إلاّ حين مرضه الذي استخلف فيه أبا بكر ، فكان المسلمون أيضا يتّجهون في صلاتهم سواء مع النبي صلى الله عليه وسلم أو فرادى إلى نفس القبلة التي كان يتّجه إليها ، وهي بيت المقدس في أوّل الأمر ، ثمّ إلى الكعبة بعد نزول آية تحويل القبلة .

وما دام المؤلف لم يذكر المرجع الذي اليه استند في كلامه هذا ، فلعلّه خجل أن يكون مرجعه في ذلك أحد المستشرقين أعني Watt في كتابه : **محمد في مكة** أو Goldziher في كتابه : **العقيدة والشريعة في الإسلام** .

وإذا كان قصد المؤلف إثارة قضية كانت قد أثيرت من قبل ، ليقع الإهتمام بتحقيقها فكان الأجدر به أن لا يقف عند تبنّي الشبهة ــ إن صحّ أن تكون شبهة ــ فحسب ، بل كان عليه أن يعمد إلى التحقيق فيها ، أو يتركها ريثما تتاح له ظروف التحقيق . إذ ليس دور الباحث مقصورا على إثارة الشبهة والمضي بعد ذلك بسلام .

ويأبى المؤلف أن يختم حديثه عن هذا العنصر دون أن يتعرض لما حدث لإحدى السرايا ــ على حدّ تعبيره ــ وهي سرية عبد الله بن حجش ،

فيعلل مهاجمتها لقافلة قريش بالحماس الذي أتاها من طبيعتها البدوية ، ولا أدري هل اطلع المؤلف على ما ذكره ابن هشام : 1 ، 601 (ط . الثانية مصر 1375 / 1955) وعلى ما ذكره ابن الأثير : 1 ، 113 (دار صادر) فاستنتج هذا الإستنتاج؟ أم أنّه غضّ النظر عن كون عبد الله بن حجش -كما تحدث عنه المصدوان الآنفان - إنما كان مكلّفا من قبل الرّسول بأن يرصد قريشا ، حتى يأتيه منها بخبر ، ولم يكن مكلّفا بغزو ولا سبي البتّة ، وإنما قام بما قام به بمحض الاجتهاد منه ، بدليل أنّه عندما عاد إلى المدينة بالأسيرين وبالمال لم يرض الرّسول عن فعله ، ووقع ابن حجش في حرج كبير حتى نزل قوله تعالى : « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ، قُلْ : قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ، وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالمَسْجِدِ الحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ » .

وبذلك برّأ القرآن ساحة الصحابي ابن حخش ورضي عنه ، فلو كان حماس ابن حجش لغير دين الله ولغير دفاع عن عقيدته ، وإنما هو حماس منبثق من طبيعته البدوية - كما شاء المؤلف وشاء المستشرقون معه - لما برّأ ساحته القرآن ، ولما رضي عنه الرّسول والصحابة فيما بعد ، عندما أدركوا هم أيضا حقيقة موقفه ممّا نزل به القرآن .

وبعد ، فكل هذا يدلّ من جانب المؤلف على أنّه أراد أن ينظر للأشياء من زاوية واحدة هي الزاوية التي نظر منها المستشرقون دون سواها . ولست أدري هل تسمح له المنهجية العلمية بهذا ؟ أم أنّ هذا يعدّ إخلالا بهذه المنهجيّة ؟

- ونمرّ إلى العنصر : **الصراع بين مكة والمدينة**، فنجد المؤلّف بعد أن تحدّث عن غزوة بدر وعن نتائج هذه الغزوة المصيرية بالنسبة للاسلام ، تطرّق إلى ذكر فداء الأسرى من قريش ، وذكر بالخصوص إطلاق سراح أبي العاص ابن الرّبيع زوج زينب بنت الرسول صلى الله عليه وسلم ، التي أرادت أن تفديه فردّ عليها الرّسول قلادتها التذكارية « التي أهدتها

لها أمها خديجة عند زفافها إلى أبي العاص) بعد استشارة أصحابه . وردّ عليها أسيرها دون فداء . فاعتبر المؤلف هذا الصنيع من نوع إجارة المشرك ، وقد حمله هذا الإعتبار على أن يقول : « مع أن الصحيفة كانت تمنع إجارة المشرك » . وبالرجوع إلى الصحيفة – التي يعنيها – في ابن هشام : 1 ، 504 . (مصر 1955) كانت عبارة الصحيفة هي الآتية : « وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها » وهل فيما فعله الرسول مع أسير بدر : أبي العاص بن الربيع إجارة له أو لقريش أو نصر له ولقريش ؟ ولم يكن هو الوحيد من الأسرى الذين أطلق سراحهم ، كما صرح بذلك المؤلف نفسه .

وإنما اختلط الأمر على المؤلف فلم يفرق بين فداء أبي العاص ابن الربيع الذي لم يكن دون ثمن كما هو الظاهر (بل كان الثمن في الواقع فكّ عصمة زينب بنت الرسول ، التي لم يقدر الرسول على تخليصها إلاّ عندما حانت هذه المناسبة) قلت : أختلط أمر هذه الواقعة على المؤلف بواقعة إجارة زينب لأبي العاص قبيل فتح مكة عندما استولت إحدى سرايا الرسول على تجارته ، وهو عائد من الشام فتسلل خفية إلى زوجته المفارقة واستجار بها فأجارته ، وعلم الرّسول بأمر ذلك في الوقت الذي علم فيه المسلمون ، فاستشار المسلمين في أمر الرجل فردّوا عليه ماله ، وكان من أثر هذه المعاملة وهذا الإكرام له ، أن أعلن إسلامه بعد أن عاد إلى مكّة وأعاد الأموال التي كان يتّجر بها إلى أربابها ، ثم التحق بالمدينة فأعيدت له زوجته . وفي سيرة ابن هشام مزيد التفصيل لمن أراد (نفس الطبعة ص : 652 – 658)

وفي هذا المقدار ما يغني عن التعليق بالنسبة لما وقع فيه مؤرخنا الباحث . وفي العنصر الموالي : **فتح مكة**، نجد المؤلف قد أرخ للأحداث التى دارت منذ السنة الثامنة للهجرة إلى السنة العاشرة للهجرة ، حيث انتقل صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربّه ، بعد أن أرسى قواعد الدّين وقواعد الدّولة الإسلاميّة . وقد كان المؤلف في هذا العرض موجز العبارة دون إخلال بالغرض المقصود . على أن هذا الإطراء لا يمنع القارىء من الوقوف أحيانا على بعض

التعابير الجافية التي لا بدّ للكاتب من الإبتعاد عنها ما أمكن ، مهما كان الموضوع الذي يتناوله ، أو الأشخاص الذين يتحدث عنهم ، فما بالك إذا كان الحديث يتناول أشخاص الأنبياء والرّسل أو أشخاص عظماء الإنسانية بصفة عامّة !؟ والعبارة التي أذكرها كمثال لما أشرت إليه هي قول المؤلف ، وهو يتحدث عن صحة النّبي بعد حجة الوداع : « بعد هذه الحجة اضمحلت صحة النبي وغلبت عليه الحمّى ... الخ »

لقد كان في إمكان المؤلف أن يعبّر بتراجع صحته صلى الله عليه وسلم أو بوهن أصابة في صحته فيكون ذلك أولى وأقرب إلى الكياسة المطلوبة من العلماء ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يكون ذلك أصدق وأدل على الواقع لأنّ الاضمحلال يوحي بالزوال والإنمحاء مع ما في ذلك من غلظة ، وأي داع يدعو لذلك أم أيّة ضرورة علمية تحتّمه ؟

– ونأتي إلى العنصر الأخير : **ما جاء به الإسلام** ... وهو أطول العناصر وأكثرها أهمية . وسأقتصر على الوقوف فيه مع المؤلف على النقاط التالية :

1) عبارة المؤلف : « مطبوعا بالطابع العربي » . عند حديثه عن الإسلام : « بأنه أوجد صورة غير منكورة من دين جديد مطبوع بالطابع العربي » . فلاّ أدري ماذا يعني بالطابع العربي على وجه التحديد ، خصوصا وهو يذكر بعد قليل سكان الجزيرة العربية ويصفهم بأنّهم وثنيّون . فإذا كان طابع العرب هو الوثنية ، وهذا الطابع هو الذي طبع الدين الجديد ، فهذا مما لا يقرّه أي ذوق ، وإن كان الطابع العربي هو شيء اخر فعلى مؤلفنا البيان ؟!

2) ثم عبارة المؤلف : « وهو وإن أرسل إلى العرب إلا أنّه اعتبر نفسه أنّه مرسل لكافة الناس » قال ذلك وهو يتحدّث عن العقيدة الإسلامية التي تنص على الإعتراف بمحمد كرسول الله وأنّه خاتم النبيين . فكيف يصحّ علميّا أو منطقيا أن يقال في حقّ محمد صلى الله عليه وسلم ما قاله المؤلف والمستشرقون من قبله : « أنّه **اعتبر نفسه** مرسلا لكافة الناس »

في حين أنّ الآية القرآنية صريحة في عموم رسالة محمد ، وهل غاب قوله تعالى : « وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون » (28 / سباء) عن أنظار هؤلاء ؟ وهل غاب عنهم بالتالي تنصيص الآية بصيغة القصر التي تفيد — أيضا — التأكيد والتدقيق على عموم رسالة محمد ؟ والغريب في الأمر أن المؤلف يحيل بعد كلامه هذا على الآية القرآنية نفسها ، فهل نفهم من مجموع كلامه وإحالته على الآية أنّه يقول بأنّ القرآن كلام محمد ؟ وهذا إبهام لا يمكن أن يجيب عنه إلا المؤلف نفسه !؟ ونتقدم سطرين في قراءة النص فنجد المؤلف يعترف بأنّ رسالة الإسلام عامّة وذلك ليسوّي بينها وبين المسيحية — هذه المرة — بدعوى أنّ المسيحيّة كانت خاصة لبني اسرائيل ثم اكتسبت العموم على يد الحواريين (انظر تعليقه على هذا الموطن) ثم هو يُبقي على خصوصية اليهودية ولا يجعلها عامة (كما جاء في كتاب Arnold **الدعوة** : ص 17) .

فهل هذا التحامل مرة ، وهذا التحكم مرة أخرى ، يتماشيان مع النزاهة المطلوبة في البحث العلمي ؟؟
وقبل الإنتقال إلى الحديث عن نقطة أخرى أودّ أن أنبّه إلى جزئية شكلية في تهميش المؤلف ، هي عدوله أحيانا عن مصطلحه في التهميش ، ذلك أنه عوّدنا أن يشير للآيات القرآنية بذكر عدد السورة يليه عدد الآية مفصولا بينهما بنقطتين ، كل ذلك بعد ذكر لفظ : « القرآن » وإذا به في التعليقة (رقم 8 صفحة 127 من الكتاب) يعدل عن ذلك بدون موجب فيذكر كالآتي : (سورة 33 اية 40) .

فهذه وإن كانت جزئية بسيطة إلا أني لا إخال الدكتور يتسامح لو وقع فيها أحد طلاّبه ، أو أحد المترشّحين لدرجة علمية !!

3) في حديث المؤلف على الصلاة التي هي عبادة من أركان الإسلام ، وعند ذكره لأنواع الصلاة غير الصلوات الخمس ، يطالعنا المؤلف بنوع جديد من أنواع الصلاة في جملة ما ذكره من صلاة الخوف والكسوف والإستسقاء والجنائز والعيدين ، فيذكر بعد الكسوف وقبل الإستسقاء

الاستمطار ، فأي صلاة هذه ؟ وفي أي كتاب من كتب المذاهب الفقهية عثر عليها ؟ ولا يمكن أن يقصد بها صلاة الاستسقاء ، لأنّه ذكرها ، وإلاّ كان تكرارا لم نتعوده منه .

وقضيّة الاستمطار هذه ، لعلّها اشتبهت على المؤلف ، فقد وردت في حديث زيد بن خالد الجهني أنه قال : « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من اللّيل فلمّا انصرف أقبل على الناس فقال : أتدرون ماذا قال ربّكم ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ! قال : قال أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر . فأمّا من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب ، وأمّا من قال : مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب . » (ذكره الموطّأ : استسقاء 4 — كما ذكره أغلب كتب الصحاح الأخرى) .

فإذا وقع المؤلف على هذا الاستمطار الذي ذكره الحديث فكيف لم يفهم أنّه ليس بصلاة البتّة وأنّه مما نهت عنه الشريعة الإسلامية لأنّه كفر !؟

4) في حديث المؤلف على الصيام وأنّه فُرض متأخّرا عن الصلاة يقول : إذ فرضه النبي على المسلمين في المدينة . فهل علِم المؤلف أن من صلوحيّات النبي المرسل أن يحلل أو يحرّم مع أنّ المحلّل والمحرّم إنّما هو الله وحده ، والنبي يبلغ ذلك عن ربّه ؟ فلماذا هذه التعابير المريبة التي عوّدنا بها المستشرقون ؟ وبالتالي لماذا لا نقتصر على أخذ المفيد من طرائق المستشرقين دون أن تذوب فيهم شخصيتنا ودون ان نتأثر بكيفياتهم في التعبير ، التي يرمون من ورائها إلى الدّس ؟

5) ويثير المؤلف في قارئه تساؤلا ، وهو يقرأ حديثه عن الزكاة ، واستنتاجه حسب قوله : « إنّه من الخطإ أن نتصوّر أنّ اهتمام الإسلام بالزكاة يرجع إلى مشاكل اجتماعية في جميع حالاته ، أو أنّه نوع من التضامن الإجتماعي كما في وقتنا ، وإنّما هو يفسّر من الناحية الدينية من حيث إنّه حث على الشّفقة والرّحمة » . انتهى كلامه .

فأنا أفهم من كلامه هذا – إذا كنت مصيبا في فهمي – أنّ الزّكاة لا تصلح لفضّ المشاكل الإجتماعية في جميع الحالات ، ولا تعدّ نوعا من التضامن الإجتماعي ، وبالتالي هي حثّ على الشّفقة والرّحمة أكثر منها شيء اخر . وهذه كلّها دعاوي لا دليل عليها .

وإذا كانت النّاحية الدينية في الزّكاة هي التي منعت المؤلف من تصوّر الجانب العملي فيها ، فنفى أن تكون لحلّ المشاكل الإجتماعية في جميع الحالات ، أو أن تكون نوعا من التضامن الإجتماعي كما هو معروف في هذا العصر ، إذا كانت الناحية الدينية هي التي منعته من هذا التصوّر ، فقد كان عليه أن ينظر بأكثر تمعّن ، ليرى أنّ الجانب الديني في الزكاة إنّما جاء ليضمن لهذا الركن من أركان الإسلام أكثر ما يمكن من الفاعلية ، فالمزكّي وهو يدفع ما عليه ، لا يتصوّر غير كونه يعطي حقّ الله الذي فرضه عليه في ماله ، والواحد من الأصناف التي تستحقّ هذه الأموال لا يمدّ يده عن صغار ومذلّة ، وإنّما هو رزق من بيت مال المسلمين جعله الله لإسعاف من يجب إسعافه . وبدراسة الأصناف التي جُعل لها الحقّ في الزّكاة دراسة متعمّقة نستطيع أن نفهم الدّور الذى تلعبه هذه الزكاة في المجتمع الإسلامي ، وفي حلّ مشاكله ، كما نستطيع أن نفهم ما إذا كانت هذه الزكاة كفيلة بأن تسدّ مسدّ ما يعرف في عصرنا من أنواع التضامن الإجتماعي المعمول بها .

6) ويأتي حديث المؤلف عن الحجّ والعمرة فيذكر من أعمال الحجّ رمي الجمار الذي لا يعدّ في أركان الحجّ وينسى الوقوف بعرفة الذي هو ركن لا تتمّ فريضة الحجّ إلاّ به « الحج عرفة » .

ثم يتحدّث عن نوع آخر من الحجّ – كما قال – وهو العمرة ويذكر أنّها **لا تكون في أشهر الحج** . ويحيلنا في هذا على كتاب الموطإ وعلى Gaud-Demombynes. في كتابه : الحجّ إلى مكة .
فكون العمرة لا تكون في أشهر الحج هذا مما لم يقل به أحد ، لا الموطأ ، ولا سواه من كتب الفروع الفقيهية في مختلف المذاهب . وأما أن يقول بذلك

فقـوله Gaud-Demombynes لـيس يعتمـد فى الفقه ، وعلى فـرض أنّه نقل ذلك — وأنا لم أطّلع عليه — فـكان من حقّ المؤلف أن يعدّ عليه هذا المأخذ ، لا أن ينقله بالتّسليم كما لو كان ينقل عن الأمهات . ثم قضيّة إحالة القارىء على الموطإ الذي لم يذكر — حسبما اطلعت عليه — شيئا مما يفيد هذا ، تدلّ زيادة على زهادة في المعلومات الفقهية ، على عدم تحرّ في الإحالة وفي البحث العلمي . والقيام بالعمرة في أشهر الحجّ لو سئل عنه رجل الشارع الأمّي لأجاب بأنّه واقع ومعمول به عند عموم المسلمين وعند الذين قاموا بهذه العبادة على الخصوص .

7) في حديث المؤلف عمّا جاء به الإسلام في الحياة الإجتماعية يتعرّض للمفارقات بين الإسلام وبين المسيحية ، وبين الإسلام من ناحة أخرى وبين العقائد السياسية المتخلصة من كل أثر ديني مثل الشيوعية ، ثم يردف « بأنّ الإسلام لم يعالج نظم الحياة بنصوص صريحة ، ولـكنّه على كلّ حال صاغ هذه النظم وفق فـكرته الأساسية كدين » . وفي هذا الـكلام ما يدلّ على أنّ المؤلف لم يدرس طبيعة الإسلام وطبيعة أحـكامه التشريعية . فما يعتبره نقصا في الإسلام من حيث إنّ نصوصه ليست صريحة أحيانا ، هو ميزة تشريعية ومحمدة ، قد أدرك كنهها المختصّون والمتعمّقون في فهم التشاريع ، فقد كتب الباحثون عن هذه الظاهرة غير ما مرّة وبيّنوا أنّها مقصودة في التشريع الإسلامي لتضمن له التيسير والصلوحية المستمرّة . كما أنّ ظاهرة ارتباط كلّ حـكم من أحـكام الشريعة العملية بالدّين ، إنّما هي ميزة الإسلام ، التي خلقت في المسلم أكبر وازع نفسي يحمله على مراقبة أعماله ، والوقوف عند حدود المأمورات واجتناب المنهيات حتى في أبسط تصرفاته اليومية ، وأيّة رقابة أم أيّة قوة تستطيع أن تقوم مقام هذا الشعور بالمسؤولية الذي هو شعور بمراقبة الخالق وبمحاولة إرضائه في كل كبيرة وصغيرة من أعمال الفرد وأعمال الأمّـة ؟

وليست هذه أوّل مرّة يقيم فيها المؤلف الدّليل على سطحيّة في مفاهيمه وعلى نقص كبير في معارفه عن الإسلام .

8) ويتحدث المؤلف عن الزواج وعن المرأة فيذكر زواج ملتعة وأنّ بعض المذاهب تحلله والغريب في الأمر أنه يحيلنا على موطإ مالك ابن أنس فتستولي الحيرة (التعليقة عدد 5 ص 135 من الكتاب) وبالعودة إلى الموطإ وجدنا فيه التنصيص على المنع وعلى أنّ الرّسول صلى الله عليه وسلم أبطله يوم خيبر ، كما أبطل يومها أكل لحوم الحمر الأهلية . ويتحدّث عن المرأة وكون الإسلام من أنصار تحريرها ، لكن ليس بالمعنى المتعارف في وقتنا . وهذا لا ننكره ، لأنه لا ينقص من قيمة ما سنّه الإسلام للمرأة في حدود الأخلاق والقيم الفاضلة الصحيحة ، وهو ما لم تعرفه التشاريع المختلفة قبل الإسلام وبعده . والدراسات المقارنة في هذا الصدد قد تحدثت بما يشفي ويكفي .

9) في آخر حديث المؤلف عمّا جاء به الإسلام في الحياة الإجتماعية يقول : « والواقع : لم يدّع الإسلام أنه بنى مجتمعاً في غاية التنظيم وإنّما على أيّة حال نهض بالمجتمع القديم ... الخ » . وأنا لا أدري من أين أخذ المؤلف هذا الإعتراف على الإسلام ؟ ولا أدري كذلك ماذا يعني المؤلف بمجتمع في غاية التنظيم ؟ فهل يقصد بذلك أن يصبح المجتمع ملائكيا يتّصف بالكمال المطلق ؟ وهذا لم يدّعه الإسلام ، أم أنّه يعني « بغاية التنظيم » الكمال النسبي بالمقايسة مع المجتمعات في عالم البشر ، وهذا ما لا يصحّ نفيه بهذه السهولة دون بحث ودون تحقيق !

10) ويختم المؤلف فصله هذا بالحديث عما جاء به الإسلام في الحياة السياسية فيقول : فالاسلام **كالأديان الأخرى** دعا إلى المساواة . وبهذا يعود لنفس النغمة التي طال ترداده لها في سابق كلامه ــ كما وقعت الإشارات إلى ذلك في مواطنها ــ فينفي عن الإسلام أن يكون صاحب المبادرة في المناداة بمبدإ المساواة بين عموم البشر ، دون أن يتحرّج ، ودون أن يدرك أنّ هذه الدّيانات الأخرى تقرّ مبدأ الطبقية العرقية ، كما هو الحال عند اليهود الذين يؤمنون بأنّهم شعب الله المختار ، أو مبدأ الطبقية

الدينية كما هو الحال في المسيحية التي تجعل القسّ والراهب واسطة بين الأتباع وبين الربّ يعلن الغفران بالنيابة عنه .

ويتحدث المؤلف في النهاية عن حرّية العمل ، التي نادى بها الإسلام ، ثم يذكر العبارة الفرنسيّة : Laisser faire وهي لا تنطبق على المقام ، لأنها لا تفيد معنى الحرية وإنّما تفيد معنى الإستسلام والإهمال . ولم يترك الإسلام للفرد حقّ الحرية بمعنى : إن شاء عمل وإن شاء أخلد للكسل والإستسلام ، بل قد أوجب الإسلام العمل على كل قادر عليه وجعل فيه ثواب الدارين ، واعتبر ذلك من مشمولات الأمانة والمسؤولية التي حمّلها الإنسان في هذه الدّنيا ، وقد عرضت من قبله على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن من عظمتها وحملها الإنسان فكانت مصدر تشريفه في الوجـود .

(3) الخـاتمـة :

وخلاصة القول : إنّ هذا الفصل من هذا الكتاب ــ وإن كان قد استوعب جوانب الحديث على عصر النبوة في بضع صفحات مما يدل على طريقة المؤلف في التعبير واطّراح الفضول إلى حد الاقتضاب أحيانا ــ لم يخل من أخطاء وعيوب كثيرة ، كادت تحجب ما للمؤلف من حسنات تتمثل فيما يأتي :

1) ما يبدو في نقد مصادره من سعة اطلاع ووفرة لهذه المصادر والمراجع ، سواء ما كان منها في اللغة العربية أو في اللغات الأجنبية مما يندر توفره لدى الباحثين ، بالإضافة إلى حسن تبويبه لهذه المصادر حسب الأولوية في الإعتماد عليها .

2) تقسيمه للموضوع إلى عناصر جاءت متكاملة ، موفية بالغرض الذي ابتغاه في تأليفه .

3) أسلوبه في العرض وطريقته في التعبير ، طريقة اعتمدت التعبير العلمي الخالي من الشقشقات اللفظية ومن الفضول في القول ، بالإضافة إلى أنّ عناصره كانت اخذة برقاب بعضها بحيث يمهد سابقها للاحقها دون بتر أو انقطاع .

4) بعض استنتاجاته المصيبة التي تدل على مقدرة ومراس .

فهذه المحاسن أو بعض ما استرعى انتباهي منها ، لا تغفر للمؤلف ما وقع فيه من أخطاء كان في الإمكان تفاديها لو لم ينبهر – فيما بدا لي – بعلم المستشرقين ، ولو اكتفى بأخذ طريقتهم المجردة وبأخذ أسلوبهم المنهجي في كيفية البحث العلمي دون التأثّر بالنتائج التي توصّلوا إليها .. وأخذها مسلمة ، ودون الاطمئنان لما روّجوه من قضايا وشبه ، كان قصدهم منها الدسّ وإثارة البلبلة للنيل من مقدّسات الاسلام والمسلمين .

فالمآخذ التي سبقت الإشارة إليها والتي لا أدّعي أني أتيت عليها جميعها إحصاء وعدّا ، ولا بحثا وتمحيصا ، هذه المآخذ لو أردت تبويبها لكانت كما يأتي :

1) منها ما يتعلّق باستخدام مصادره فكثيرا ما يقتصر منها على ما يريده هو ،لا ما يريده التحقيق العلمي ، كقضية استخدامه « **إتقان السيوطي** » وفهم الآية القرآنية على ظاهرها دون اعتبار الآيات الأخرى ، لإثبات أنّ القرآن نزل به جبريل بالمعنى لا باللّفظ .

2) ومنها ما يتعلّق بالإحالات الخاطئة كإحالته مثلا على الموطإ أو على ابن هشام في أشياء لا وجود لها البتّة .

3) ومنها ما يتعلّق بتعابيره فمنها الموهمة كالتي عوّدنا بها المستشرقون ، ومنها الجافية التي لا تليق بالمقام ، ولا تطابق مقتضى الحال ، ومنها الصعيفة التركيب والبناء كما مرّت الإشارة إلى ذلك .

4) ومنها ما يتعلّق بالمعلومات الفقهية البسيطة التي لا تخفي حتى على عامّة الناس كقضية العمرة في أشهر الحج وكقضية صلاة الاستمطار .

5) ومنها ما يتعلق بأسلوب التهميش واتباع منهج موحّد لا يجوز الخروج عنه ، حتى لا يضلّ القارىء . ويدخل في هذا ما يرجع إلى التعريف بالكتاب في قائمة المصادر والمراجع فقد غاب عنه وهو يعرف بالموطإ ، أن يذكر صاحب الرواية فيه ، هل هو الليثي ؟ أو الشيباني ؟ أو سواهما ؟ وهو أمر لازم – في رأيي – للتعريف بالموطإ .

فهذه الأخلال على وفرتها تجعل القارىء يتساءل بل يستغرب كيف أقدم المؤلف على تقديم هذا الكتاب للطبع – إذا كان بقية محتواه على هذا النسق – !

وبالتالي كيف لم يثر هذا الكتاب ضجة العلماء بمجرد ظهور الطبعة الأولى منه فضلاً عن الطبعة الرابعة ؟ وحقيق بصاحبه – إذا كان يدين بالإسلام – أن يراجع موقفه ، ويثوب إلى الحقّ في خصوص عموم رسالة محمّد صلى الله عليه وسلم ، لأنّ إنكار هذا العموم ، هو بمثابة إنكار للرّسالة بطريق ملتوية : بل عموم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم للبشرية قاطبة ، أمر معلوم من الدين بالضرورة – عندنا معاشر المسلمين – قد قامت عليه البراهين ، والمنازع فيه المعتقد خلافه ، مفارق للعقيدة الإسلامية بالاتفاق . وليس ممنوعا أن يغيب الحقّ عن طالبه لأمد وحين ، ولكنّ المحظور أن يُصرّ المبطل على الباطل . ولله في خلقه شؤون .